

K a t a r z y n a   d e   L a z a r i - R a d e k

## Czy wolno zabijać szczęśliwe zwierzęta? Między teorią a praktyką

**Słowa kluczowe:** *problem populacji, dobrostan zwierząt, szczęście, utilitaryzm, H. Sidgwick, P. Singer, D. Parfit*

Wśród moralistów panuje w zasadzie zgoda co do tego, że los zwierząt powinien wzbudzić nasze zainteresowanie. Charles Darwin pomógł nam zrozumieć, że jest to również nasz los. Przynajmniej od 40 lat, tj. od wydania przez Petera Singera *Wyzwolenia zwierząt*, obserwujemy pogłębiającą się zmianę w etycznym namyśle nad tym, jak powinniśmy traktować zwierzęta. W tej chwili już nie tylko utilitaryści wzywają do rozszerzenia dyskusji filozoficznej o prawa czy dobrostan zwierząt; staje się to także troską deontologów, etyków cnoty czy kontraktualistów. Christine Korsgaard (Korsgaard 2015), wykorzystując myśl Kanta, pokazuje, dlaczego powinniśmy traktować zwierzęta nie jako środek do celu, lecz jako cel sam w sobie. Rosalind Hursthouse (Hursthouse 2006) argumentuje, że niezależnie od naszych ustaleń dotyczących tego, czy zwierzęta inne niż ludzie są podmiotami moralnymi, czy nie, powinniśmy rozwijać w sobie taką cechę charakteru jak współczucie i powstrzymywać się od jedzenia mięsa w sytuacji, gdy nasze życie nie jest zagrożone. Tacy kontraktualiści jak Chris Tucker czy Chris MacDonald (Tucker, MacDonald 2004) proponują rozumieć kontrakt nie w sposób dosłowny, jako zawarcie umowy między równymi sobie, świadomymi podmiotami, ale jako pewnego rodzaju relację, z której wszystkie strony czerpią jakąś korzyść. W ten sposób włączają zwierzęta jako stronę kontraktu.

Nie ma natomiast zgody, co do tego, w jaki sposób ma się objawiać nasze zainteresowanie zwierzętami. Czy wolno nam zabijać zwierzęta na pokarm? Czy możemy wykorzystywać je w eksperymentach medycznych? Czy wolno nam trzymać je w domu w charakterze naszych pupili? Brak konsensu niko-

go oczywiście nie dziwi. Spór o to, w jaki sposób powinniśmy traktować zwierzęta, nie różni się niczym od sporów etycznych dotyczących naszych relacji z ludźmi. Nie ma on jednego rozwiązania, a te które uzyskujemy na drodze pracy naszego rozumu, często trudne są do przyjęcia przez zdrowy rozsądek i intuicję. Nasz namysł jest często „suchy”, analityczny, daleki od „świata rzeczywistego”. Bywa również często dogmatyczny i arbitralny, jak w przypadku sporu o podmiotowość zwierząt.

Przykładem analitycznej zagadki, której rozwiązania mogą być trudne do przyjęcia przez nasze intuicje moralne, jest to, co we współczesnej filozofii nazwane jest „problemem populacji” (*population problem*). Zagadnienie to po raz pierwszy zostało zaprezentowane przez Henry’ego Sidgwicka w *The Methods of Ethics*, a następnie podjęte przez Jana Narvasona, Petera Singera, Dereka Parfita i innych. Jego źródłem jest obserwacja, że jesteśmy w stanie maksymalizować szczęście (czy inną korzyść w społeczeństwie) na dwa sposoby: możemy zwiększać średnią ilość szczęścia każdej pojedynczej osoby, bądź też możemy zwiększać liczbę osób szczęście odczuwających i w ten sposób zwiększać ogólną sumę szczęścia, nawet jeśli średnia ich szczęścia się zmniejszy. Dylemat ten, jak zobaczymy, może mieć daleko idący wpływ na nasze pojmowanie obowiązków względem przyszłych pokoleń zarówno ludzi, jak i zwierząt. Choć wywiedziony został z założeń teorii utilitarystycznej, wydaje się oczywiste, że jego rozwiązanie istotne jest dla wszystkich innych teorii etycznych.

Zadaniem niniejszych rozważań będzie przedstawienie problemu populacji oraz konsekwencji możliwych rozwiązań, a następnie pokazanie, w jaki sposób problem ten komplikuje dyskusję dotyczącą naszych obowiązków względem zwierząt. Może się okazać, że analityczne założenia utilitaryzmu nie wystarczają, by odrzucić pomysł uśmiercania szczęśliwych zwierząt na nasz pokarm. Na końcu zostanie zaproponowane rozwiązanie, które poprzez odejście od tradycji analitycznej pozwoli przyjąć wnioski bliższe, jak się zdaje, intuicjom moralnym wegetarian.

## Problem populacji

W księdze IV *The Methods of Ethics* Henry Sidgwick definiuje obiektywne słuszne działanie jako takie, które „przyniesie największą ilość szczęścia w ogóle; biorąc pod uwagę wszystkich, na szczęście których owo działanie ma wpływ” (Sidgwick 1907: 411). Sidgwick przyznaje, że taka definicja rodzi zasadnicze pytanie: kim są „wszyscy”? Czy dokonując kalkulacji sumy szczęścia, powinniśmy brać pod uwagę wyłącznie szczęście ludzi, czy też i zwierząt? Czy powinniśmy wziąć pod uwagę szczęście tych, którzy dopiero przyjdą na

świat, tzn. przyszłych pokoleń? A jeśli tak, to czy powinniśmy świadomie pomnażać liczbę ludzi i w ten sposób zwiększać ilość szczęścia na świecie?

W odpowiedzi na pytanie dotyczące zwierząt, Sidgwick zajmuje stanowisko podobne do zapatrywań wcześniejszych utylitarystów: Benthama i Milla. Skoro zasada utylitaryzmu nawołuje do zwiększania szczęścia w ogóle, to przy tej kalkulacji powinniśmy wziąć pod uwagę wszystkie istoty odczuwające szczęście i cierpienie. Nie zraża go zastrzeżenie, że nie będziemy w stanie obliczyć ilości przyjemności i cierpienia zwierząt. Jest to problem techniczny, z którym mamy do czynienia również kalkulując szczęście ludzi. Czy fakt, że jest nam trudno dokładnie określić ilość przyjemności lub szczęścia innych ludzi, powinien nas zniechęcać do myślenia o ich szczęściu?

Sidgwick nie ma też wątpliwości, że mamy powinności moralne względem przyszłych pokoleń, nawet wówczas, gdy ich prognozowany dobrostan będzie miał negatywny wpływ na nasze zadowolenie obecne. Powtarza jedną z przyjętych przez siebie zasad, iż sama różnica w czasie nie może mieć wpływu na to, jakie działanie podejmiemy, przyszłość bowiem jest tak samo ważna jak terażniejszość. „(C)zas, w którym ktoś istnieje, nie może mieć wpływu na wartość jego szczęścia z uniwersalnego punktu widzenia”, pisze Sidgwick (1907: 414). Zastanawiając się zatem, co powinniśmy uczynić, musimy wziąć pod uwagę to, jaki wpływ będą miały nasze działania na przyszłe pokolenia. Sidgwick zauważa, że nasze wybory moralne nie tylko mogą mieć wpływ na ilość szczęścia zaznanego przez ludzi w przyszłości, ale również na liczbę samych ludzi odczuwających szczęście. W ten sposób rozpoczyna dyskusję nad jedną z największych zagadek filozofii analitycznej, nazywaną ogólnie „problemem populacji”.

Zdaniem Sidgwicka, można przyjąć, że życie większości ludzi odznacza się przewagą doznań przyjemnych nad cierpieniem i w związku z tym większość z nas cieszy się z faktu, że istnieje. Skoro tak, to wydaje się oczywiste, że jeśli średnia naszego szczęścia pozostałaby niezmienną, powinniśmy zwiększać liczbę ludzi na świecie, aby dać szansę odczuwania przyjemności istnienia większej liczbie osób i przez to zwiększać ilość szczęścia w ogóle. Co jednak w sytuacji, gdy zwiększenie liczby osób żyjących spowoduje zmniejszenie średniej ilości szczęścia przez te odczuwające osoby? Stoimy zatem przed następującym dylematem: albo będziemy dążyć do zachowania obecnej liczby ludzi i dbać, by ich średnia szczęścia była największa z możliwych, albo będziemy dążyć do zwiększania liczby ludzi – a wtedy, choć średnia szczęścia może się zmniejszyć, to jednak suma szczęścia ogólnego będzie większa.

Które z możliwych działań powinniśmy wybrać? Zdaniem Sidgwicka, jeśli zasada utylitaryzmu nakazuje nam maksymalizację szczęścia ogólnego, powinniśmy zwiększać ilość ludzi nawet kosztem zmniejszenia ich średniego szczęścia. Jednocześnie Sidgwick przyznaje, że takie twierdzenie jest sprzeczne

ze zdrowym rozsądkiem, który podpowiada nam, że nie jesteśmy w stanie zmierzyć z należytą precyzją potencjalnego szczęścia w obu przypadkach. Sidgwick i tym razem nie poczytuje tego jako problem filozoficzny, lecz raczej pewną tymczasową nieumiejętność praktyczną.

W latach 70. ubiegłego stulecia problem populacji ożył ponownie dzięki artykułowi Jana Narvasona *Moral Problems of Population* (Narvason 1973), a potem także za sprawą rozważań Petera Singera w *Etyce praktycznej* (Singer 2003: 106–108) oraz Dereka Parfita w *Racjach i osobach* (Parfit 2012). Właśnie Parfita omówienie problemu miało największy wpływ na dalsze dyskusje. Zanalizujmy problem populacji na przykładzie.

Przyjmijmy, że jesteśmy władni stworzyć jeden z dwóch światów. W świecie A istnieć będzie 1 milion istot wiodących szczęśliwe życie. Ogólna suma ich szczęścia wyniesie 100 milionów hedonów, natomiast średnia szczęścia wyniesie 100 hedonów. W świecie B żyć będą 2 miliony istot, gdzie ogólna suma szczęścia będzie wynosić 160 milionów hedonów, ale średnia szczęścia wynosiłaby 80 hedonów. Który świat stworzyć? Jeśli opowiadamy się za wyborem świata A, reprezentujemy tzw. pogląd uśredniony (*average view*), ponieważ ważniejsza dla nas jest liczba średniej szczęśliwości każdej istoty; jeśli natomiast wolimy B, opowiadamy się za tzw. poglądem całkowitym (*total view*), ponieważ interesuje nas całkowita suma szczęścia zaznanego przez wszystkie odczuwające byty.

Może nam się wydawać, że świat A byłby lepszy – lepiej, aby było mniej istot, ale szczęśliwszych. Wyobraźmy sobie jednak świat A+, w którym istnieje 1 milion osób, których średnie szczęście wynosi 100 hedonów oraz 2 miliony istot, których średnie szczęście wynosi 90 hedonów. Po zsumowaniu średnia ilość szczęścia w świecie A+ wyniesie 93,33 hedona. Czy powiedzielibyśmy, że świat A+ jest gorszy od świata A? Dlaczego świat, w którym żyje pewna liczba bardzo szczęśliwych osób miałby być lepszy od świata, w którym żyje pewna liczba bardzo szczęśliwych i więcej po prostu szczęśliwych? Dlaczego mielibyśmy odmawiać komuś życia i szczęścia tylko dlatego, że jest szczęśliwy na 90 hedonów, a nie na 100? Czy nie rozsądnie byłoby zgodzić się, że świat A+, dając szansę na przeżycie szczęśliwego życia 3 milionom, jest lepszy od świata A, dającego taką szansę tylko milionowi?

Podobne rozumowanie przeciwko uśrednionej maksymalizacji szczęścia można przeprowadzić wykorzystując przykład negatywny. Wyobraźmy sobie świat – nazwijmy go „Małym piekielkiem” – w którym żyje 10 osób bardzo cierpiących. Ich uśrednione cierpienie wynosi –100 hedonów. Mamy szansę przemienić ten świat w „Wielkie Piekło”, w którym żyć będzie milion osób cierpiących odrobinę mniej. Przyjmijmy, że w tym świecie średnia cierpienia wyniesie –99 hedonów. Czy „Wielkie Piekło” jest lepszym miejscem od „Małego Piekielka” tylko dlatego, że średnia cierpienia jest mniejsza? Wydaje

się, że tak jak nie postawilibyśmy świata A przed światem A+ tylko dlatego, że w świecie A+ średnia szczęścia jest nieco niższa, tak samo nie postawilibyśmy „Wielkiego Piekła” przed „Małym Piekiełkiem” dlatego, że w tym pierwszym średnio jest nieco mniej cierpienia (por. Parfit 2012: 451–452; de Lazari-Radek, Singer 2014: 366).

Czy powinniśmy zatem zgodzić się, że lepiej jest maksymalizować całkowitą sumę szczęścia? Taki wybór również może być problematyczny, ponieważ prowadzić będzie do czegoś, co w *Racjach i osobach* Parfit nazwał „odrażającą konkluzją”. Opisał ją następująco:

dla dowolnej populacji (...) ludzi cieszących się bardzo wysoką jakością życia, musi istnieć jakaś znacznie większa możliwa do wyobrażenia populacja, której egzystencja – o ile wszystko inne pozostaje równe – byłaby lepsza, mimo że życie jej członków ledwo przekracza minimalny poziom, który czyni możliwym uznanie go za życie warte tego, by nim żyć (Parfit 2012: 444).

Teraz kłopot polega na tym, że jeśli zaczynamy mierzyć całkowite szczęście, a nie jego średnią, to możemy (przynajmniej) pomyśleć świat X z wieloma milionami istot, których poszczególne szczęście będzie wynosić, powiedzmy, 1 hedon. Można powiedzieć, że będzie to świat „cudowny” dzięki masie, ale gdy przyjrzymy się każdemu życiu z osobna, będzie to życie „ledwie warte życia”. Większość z nas nie chciałaby być stwórcami świata X.

Niektórzy próbują rozwiązać konflikt między poglądem całkowitym a poglądem uśrednionym, proponując, by skupić się na zwiększaniu szczęścia osób już istniejących. To pogląd „uprzedniego istnienia” (*prior existence*) (Singer 2003: 107), który zaprzecza, jakoby zwiększanie ilości ludzi na świecie miało wartość, ponieważ dobro możemy uczynić tylko tym, którzy już istnieją (Narvason 1973). Podstawową zaletą tej teorii jest to, że jest ona zgodna z naszą intuicją, iż posiadanie nawet szczęśliwych dzieci nie jest naszym obowiązkiem, a zatem nie musimy myśleć o zwiększaniu szczęścia na świecie poprzez zwiększanie liczby ludzi. Pogląd uprzedniego istnienia zdaje się być dobrą alternatywą dla poglądu całkowitego. Jednak Parfit pokazuje, że tylko tak „się zdaje”. Być może nie jesteśmy gotowi zgodzić się, że naszym obowiązkiem jest powoływanie do życia szczęśliwych dzieci, ale czy z kolei uznalibyśmy, że jest wszystko jedno, czy nasze dziecko urodzi się śmiertelnie chore, czy zdrowe? Jeśli kobieta wie, że gdy zajdzie w ciążę, urodzi dziecko „chore na tyle chorób, iż jego życie będzie najgorsze z możliwych” (Parfit 2012: 449), to czy nie powinna zaniechać zajścia w ciążę? Ale jeśli powinna, to dlaczego? Skoro potencjalne szczęście dziecka nie było wystarczającą racją, by powiedzieć, że urodzenie szczęśliwego dziecka jest naszym obowiązkiem, to dlaczego cierpienie miałoby stać się racją ku temu, by nieszczęśliwego

dziecka nie urodzić? Jak zauważa Singer: „Pogląd uprzedniego istnienia musi więc albo utrzymywać, że nie ma nic złego w wydaniu na świat nieszczęśliwej istoty, albo wyjaśnić asymetrię pomiędzy przypadkami możliwych dzieci, które prawdopodobnie będą miały przyjemne życie, i takich, które prawdopodobnie będą miały życie nieszczęśliwe” (Singer 2003: 108).

Ci, którzy chcą maksymalizować ogólne szczęście, nie będą mieli problemu z wytłumaczeniem, dlaczego nie powinniśmy decydować się na powoływanie do życia cierpiącego dziecka. Są zdania, że tym, którzy jeszcze nie istnieją, możemy uczynić zarówno coś dobrego, jak i coś złego. W sytuacji, w której przypuszczają, że istota, która się narodzi, będzie odczuwała więcej cierpienia niż szczęścia, mogą twierdzić, że powołując ją do życia, wyrządzamy jej krzywdę. Ponadto biorą pod uwagę nie tylko korzyści i krzywdy narodzonej istoty, ale również jej rodziców, koszty społeczne, a nawet dobrostan ewentualnego, nienarodzonego jeszcze rodzeństwa. Wyznawcy poglądu całkowitego nie będą mieli także problemu z wytłumaczeniem innego dylematu Parfita, dotyczącego tożsamości osoby zależnej od naszej decyzji.

W *Racjach i osobach* Parfit prezentuje przykład dwóch kobiet, które muszą się mierzyć z wiadomością, że mogą urodzić niepełnosprawne dzieci (Parfit 2012: 456–462). Pierwsza kobieta, będąc już w ciąży, dowiaduje się, że o ile nie zażyje pewnego łatwo dostępnego lekarstwa, jej dziecko urodzi się ciężko chore. Druga kobieta dopiero zamierza zająć w ciążę. Lekarz tłumaczy jej, że aby urodzić zdrowe dziecko, musi odczekać trzy miesiące, a następnie próbować zająć w ciążę. Pierwsza kobieta nie decyduje się wziąć lekarstwa, druga nie czeka trzech miesięcy z zajściem w ciążę. Obie rodzą dzieci chore. Przyjmijmy, że niepełnosprawność dzieci w obu przypadkach będzie taka sama – będzie miała wpływ na życie tych dzieci, ale nie na tyle duży, by powiedzieć, że ich życie niewarte jest życia. Zgodnie z założeniami poglądu uprzedniego istnienia, tylko pierwsza matka zrobiła coś złego i jej dziecko może mieć pretensje do matki, że ta nie wzięła lekarstwa i nie dała szansy temu dziecku na bycie zdrowym. Dziecko drugiej kobiety nie może mieć do niej żalu, że ta nie odczekała określonego czasu, ponieważ gdyby to zrobiła, urodziłaby kogoś zupełnie innego. Tylko pogląd całkowity może wytłumaczyć nasze intuicje moralne, dlaczego lepiej byłoby, gdyby druga matka odczekała zalecany czas i urodziła zdrowe dziecko. Pogląd ten bowiem liczy szczęście czy korzyść ogólną i nie musi zadawać pytania o to, co byłoby lepsze dla kogoś.

Istnieje obszerna literatura filozoficzna dotycząca zarówno „problemu populacji”, jak i samej „odrażającej konkluzji”. Nie jest moim celem kontynuowanie tej dyskusji w tym miejscu. Przyjmuję bowiem, że żadne z dotychczasowych rozwiązań, w tym samego Parfita (Parfit 1986), nie jest satysfakcjonujące i nie odpowiada na pytanie, czy lepiej, by żyło mniej niezwykle szczęśliwych ludzi, czy też więcej ludzi mniej szczęśliwych.

„Problem populacji”, a wraz z nim „odrażająca konkluzja” ukazują konflikt między naszymi podstawowymi intuicjami dotyczącymi życia i jego wartości. Większość z nas lubi swoje życie i cieszy się, że trafił w postaci loterii genetycznej oraz decyzja rodziców sprawiły, że mogliśmy się urodzić. Jeśli my cieszymy się życiem, czy nie powinniśmy dać podobnej szansy jak największej liczbie innych osób, o ile mamy dobrze uzasadnioną nadzieję, że w ich życiu szczęście będzie przeważało nad cierpieniem? Taka konkluzja może wydawać się wręcz nieunikniona. Jeśli gotowi będziemy na to przystać, będziemy zmuszeni zmierzyć się z praktycznymi konsekwencjami zastosowania tego typu myślenia nie tylko w kwestii powoływania do życia ludzi, ale również zwierząt hodowlanych i innych, które wykorzystujemy na co dzień dla swoich celów.

### **Problem populacji zwierząt**

W zasadzie jest coś zadziwiającego, że utylityści, którzy byli pierwszymi ważnymi obrońcami zwierząt, unaocznili filozoficzny dylemat, który obrócić się może przeciwko zwierzętom. Nietrudno bowiem przełożyć problem populacji na kwestię ich życia i dobrostanu.

Singer słusznie zauważył, że pogląd całkowity prowadzi do wniosku sformułowanego przez Leslie’ego Stephena: „Ze wszystkich argumentów za wegetarianizmem żaden nie jest tak słaby jak argument z humanitarności. Świnia ma silniejszy interes niż ktokolwiek inny w utrzymaniu się popytu na bekon. Jeśli na świecie byłoby tylko Żydzi, nie byłoby w ogóle świń” (za: Singer 2003: 122). Rozumowanie stojące za tym argumentem jest następujące: jeśli zgodzimy się, że liczba istot w świecie odczuwających przyjemność czy szczęście jest ważna i powinna być możliwie jak największa, powinniśmy dbać o to, by liczba zwierząt mogących się urodzić i zaznać takiego życia również była jak największa. Jeśli nie jedlibyśmy wieprzowiny, liczba świń, niezwykle inteligentnych i z całą pewnością odczuwających przyjemność zwierząt, zmalałaby niemal do zera. Nie dalibyśmy im szansy przeżyć szczęśliwego życia. Ponieważ Stephen chciał usprawiedliwić w ten sposób zabijanie zwierząt i jedzenie mięsa, w jego słowach ukryte jest jeszcze jedno założenie: nie chodzi jedynie o zwiększanie liczby zwierząt odczuwających przyjemność z życia, ale również o zabijanie ich, a następnie zastępowanie ich zwierzętami, które w podobny sposób będą odczuwały przyjemność. Zabijanie zwierząt nie umniejsza ogólnej ilości szczęścia w świecie, o ile na miejsce jednego zwierzęcia wyhoduje się kolejne. Pojawia się zatem jeden stary i jeden nowy problem: 1) czy odmawiając życia przyszłym pokoleniom zwierząt robimy coś złego oraz 2) czy zwierzęta są zastępowalne?

Tatjana Visak w eseju *Do utilitarians need to accept the replaceability argument?* (Visak 2015) stara się znaleźć argument przeciwko Stephenowi i broni

stanowiska uprzedniego istnienia. Twierdzi, że nie można mówić o lepszym czy gorszym życiu (bądź nieistnieniu) kogoś, kto jeszcze nie istnieje. Jest to, jej zdaniem, błąd logiczny. Jeśli nie ma się „istnienia”, nie można mieć również poziomu dobrostanu, który moglibyśmy zmierzyć. Zgodnie z klasycznym ujęciem krzywdy i korzyści, jak pisze Visak, „jakieś zdarzenie czy stan rzeczy są dla mnie korzystne, jeśli dzięki nim będę miała się lepiej, niż gdyby takie zdarzenie czy stan rzeczy się nie zadziały” (Visak 2015). Jednak w wypadku myślenia o czymś życiu w sytuacji, gdy ten ktoś jeszcze nie istnieje, żadna prawdziwa zmiana nie następuje; nie można niczego nazwać korzyścią, ponieważ ten „ktoś” w ogóle nie istnieje i nie może się mieć gorzej bądź lepiej. Nie można zatem powiedzieć, że w interesie nie żyjących jeszcze świń jest to, by się urodziły. Stanowisko Visak podobne jest do wypowiedzianego przez Henry’ego Salta wiele lat temu:

Osoba, która przyszła już na świat (...) być może czuje, że woli żyć, niż nie żyć, ale żeby to mówić, musi najpierw mieć *terra firma* swojej egzystencji; z chwilą, gdy zaczyna argumentować, jak gdyby z otchłani niebytu, mówi dyrdymały, ponieważ przewiduje dobro czy zło, szczęście czy nieszczęście, tego, o czym przewidzieć nie możemy nic (za: Singer 2012: 386).

W swoim najnowszym tekście, posłowie do książki pod redakcją Visak, Singer twierdzi, że tego typu stanowisko jest nie do utrzymania. Po pierwsze, pogląd uprzedniego istnienia, przynajmniej w wersji Visak czy Salta, nie daje odpowiedzi na pytanie o to, czy źle stałoby się, gdyby nasz gatunek wyginął. Skoro dla większości z nas życie jest doświadczeniem pozytywnym, myśl, że inni mogą tego nie doświadczyć (na przykład z powodu katastrofy ekologicznej), powinna nas martwić. Świat, w którym istnieją byty czujące, świadome siebie i twórcze, wydaje się, mimo wszystkich wojen i krzywd, światem lepszym od świata, w którym takich istot nie ma. Dla Visak nasze wyginiecie nie może być czymś złym, o ile nie przeszkadza tym, którzy żyją w tej chwili. Ponieważ uznaje ona, że nie można zrobić krzywdy pokoleniom przyszłym, musi również twierdzić, że nie uczynimy niczego złego, jeśli sprawimy, by ich w ogóle nie było. Jeśli wierzyć niektórym badaniom, posiadanie dzieci może znacznie obniżyć poziom zadowolenia z życia. Załóżmy, że pewnego dnia postanowimy wszyscy nie rozmnażać się więcej i w ten sposób zakończyć przedłużanie naszego gatunku. Czy nie uznalibyśmy, że jest to działanie egoistyczne i niesłuszne?

Po drugie, jeśli nie można powiedzieć nic na temat krzywdy bądź korzyści przyszłego życia, dlaczego niektórzy rodzice, wiedząc, że są nosicielami wadliwych genów, zadają sobie tyle trudu: chodzą do poradni genetycznej, decydują się na metodę *in vitro* i selekcję zarodków? Czy popełniają jakiś



„błąd logiczny”, myśląc, że niezależnie od tego, kto się urodzi, lepiej będzie dla niego, żeby był zdrowy?

Stanowisko Visak nie podoba się Singerowi z jeszcze jednego powodu. Visak przyznaje, że mogę porównać mój własny dobrostan obecny z wyobrażonym w przyszłości (czyli ze mną, który jeszcze nie istnieje). Na przykład, mogę porównać mój dobrostan przyszły w świecie, w którym umrę tego wieczoru, z dobrostanem w świecie, w którym umrę jako osoba w podeszłym wieku. Skoro mogę myśleć o swoich potencjalnych dobrostanach i porównywać ich wyobrażenia z dobrostanem, który obecnie posiadam, argumentuje Singer, to można uczynić podobne porównanie dla kogoś znacznie młodszego, kto na przykład dopiero się urodził; albo dla kogoś jeszcze młodszego, kto jest w łonie matki. Można zapytać, czy lepiej by było dla płodu z chorobą Taya-Sachsa urodzić się po dziewięciu miesiącach ciąży i umrzeć w wyniku przebiegu choroby, czy też może umrzeć w wyniku aborcji. Singer zauważa, że pogląd uprzedniego istnienia musi jasno określić, od którego momentu można mówić o czymś istnieniu. Jak wiemy z dyskusji nad podmiotowością człowieka, kwestia ta sama w sobie jest trudna do rozstrzygnięcia. Stanowisko Visak czy Salta zdaje się opierać na przesłankach, które same w sobie są problematyczne. Singer pisze: „granica między istnieniem a nieistnieniem nie jest na tyle wyraźna, by móc w oparciu o nią kreślić tak istotny rzekomo podział na działanie, które kończy czyjeś życie i działanie, które nikogo nie krzywdzi, ponieważ nie istnieje nikt, kogo można by nim unieszczęśliwić” (Singer 2015).

Pogląd całkowity nie staje przed takimi dylematami. Wspiera ideę ochrony naszej planety i jej zasobów dla przyszłych pokoleń, nie uznaje za błąd liczenia krzywd i korzyści istnień, które będą żyły w przyszłości. Abstrahować może w ogóle od stawiania pytania, czy coś jest dla kogoś dobre, ponieważ liczyć będzie szczęście czy korzyść z „punktu widzenia wszechświata”.

Odrzucenie poglądu całkowitego potrzebne było Visak do odrzucenia tezy przedstawionej przez Singera niemal 40 lat temu w *Etyce praktycznej*, głoszącej, że przynajmniej niektóre zwierzęta są zastępowalne, z uwagi na to, że nie są w stanie uświadomić sobie swojej przyszłości. Argument z zastępowalności mówi, że pewne byty można, bez uszczerbku dla ogólnej użyteczności, bądź bez zmniejszenia sumy szczęścia w świecie, bądź bez utraty istotnej wartości moralnej, unicestwić i zastąpić podobnymi bytami. Takie założenie jest możliwe tylko wtedy, gdy: 1) liczymy dobrostan ogólny, niezależny od dobrostanu danego bytu odczuwającego, lub 2) zakładamy, że dobrostan istoty żyjącej może zostać porównany z dobrostanem istoty jeszcze nieżyjącej. Visak odrzuca obie te możliwości.

Ponownie, nie jest to miejsce na przedstawienie argumentów przeciwko idei zastępowalności. Literatura przedmiotu jest niezwykle obszerna. Będę

chciała teraz pokazać, że nawet ci, którzy tak jak ja, zgadzają się z założeniami Singera, mają podstawy do tego, by uznać wykorzystywanie zwierząt do zaspokajania głodu za niesłuszne.

## Praktyka życia

Dla filozofa takiego jak ja, który odmawia jedzenia mięsa z pobudek etycznych, problem populacji jest frustrujący. Z jednej strony odczuwa on niechęć do zabijania zwierząt i zjadania ich ciała, z drugiej trudno jest mu uzasadnić swoją postawę w pełni przekonującymi argumentami filozoficznymi. W sytuacji, w której zwierzęta hodowane są w dobrych warunkach, ich potrzeby są zaspokajane na tyle, by nie odczuwały stresu i prowadziły w miarę naturalną dla swojego gatunku egzystencję, a ich śmierć jest bezbolesna i nieświadoma zarówno dla nich, jak i dla innych zwierząt, trudno jest powiedzieć, dlaczego lepiej, by tych zwierząt w ogóle nie było, niż by je po dobrym życiu zabijać i zamieniać innymi zwierzętami. Czyż nie lepiej jest zaznać choć trochę dobrego życia, niż nie żyć w ogóle? Jeśli ktoś nie chce zgodzić się na pomysł „zastępowalności zwierząt”, może wyobrazić sobie świat, w którym hodujemy zwierzęta i zajmujemy się nimi do ich późnej starości, i dopiero, gdy ich radość i przyjemność z życia jest mniejsza, zabijamy je i zjadamy.

A jednak okazuje się, że utylitaryści nie są w najgorszym położeniu. Utylitaryzm, jak i pozostałe teorie konsekwencjalistyczne, może być tzw. teorią częściowo „podważającą się”. Także i ta koncepcja pochodzi od Sidgwicka, choć w filozofii analitycznej najbardziej znana jest dzięki Parfitowi. Utylitaryzm jako teoria mierząca konsekwencje może brać pod uwagę wszystkie konsekwencje, również te na meta-poziomie, tzn. wypływające z przyjęcia swojej własnej zasady. Jak tłumaczy Parfit: „Konsekwencjalizm stosuje się nie tylko do czynów i ich skutków, lecz także do pragnień, skłonności, przekonań, uczuć, koloru oczy, klimatu i wszystkiego innego” (Parfit 2012: 44). Choć utylitaryzm twierdzi, że zasada maksymalizacji korzyści jest obiektywnie słuszna, zdarza się, że nie promuje działań, które w „warunkach idealnych” maksymalizowałyby te korzyści najpełniej. Na przykład z utylitarystycznego punktu widzenia, dzieci obce powinny obchodzić mnie tak samo, jak moje własne. Jednak w sytuacji wyboru między dobrem moich dzieci a dobrem dzieci obcych, utylitaryzm pozwoli mi wziąć pod uwagę motyw miłości matczynej i nie podjąć działania, które przyniosłoby obiektywnie najlepsze skutki. Zakłada bowiem, że dobrze jest kochać swoje dzieci w sposób, w jaki nie jesteśmy w stanie kochać dzieci obcych, i dlatego mogą dla moich własnych zrobić więcej. Jak tłumaczy Parfit, wedle konsekwencjalizmu „najlepszy stan rzeczy to taki, który po odjęciu wszystkich obciążeń daje ludziom największą sumę czystych korzyści” (Parfit 2012: 44).

Wydaje się, że w przypadku dyskusji dotyczącej zwierząt i naszego wobec nich działania również możemy włączyć w nią argumenty dodatkowe, które sprecyzują nam nasze obowiązki pod względem najlepszych z możliwych do uzyskania w danej sytuacji konsekwencji.

Przede wszystkim, musimy wziąć pod uwagę warunki, w jakich żyły zwierzęta, od których pochodzi spożywane przez nas mięso. Większość sprzedawanego mięsa pochodzi od zwierząt hodowanych w chowie przemysłowym. To oznacza, że są przetrzymywane całe swoje życie w warunkach, które nie pozwalają im na zaspokojenie ich podstawowych potrzeb i czynią ich krótkie życie udręką. Takie hodowle wpływają destrukcyjnie również na środowisko naturalne i są dodatkową przyczyną katastrof ekologicznych. Mamy dobrze ugruntowane podstawy, by twierdzić, że chów przemysłowy zwierząt sprawi, iż przyszłe pokolenia ludzi będą miały znacznie gorsze życie od naszego.

Etycy cnoty mogą mieć rację, gdy nawołują do powstrzymania się od jedzenia mięsa ze względu na dbałość o nasz charakter. Przeciwnicy kary śmierci wskazują na to, że stworzenie okazji do tego, by ktoś został katem, jest złem; niewykluczane, że nie powinniśmy także stwarzać okazji do bycia rzeźnikiem. Istnieją prace z zakresu socjologii i psychologii, ukazujące zmianę w osobowości osób, które na co dzień zabijają zwierzęta w ubojniach. Książka Timothy'ego Pachirata, amerykańskiego socjologa, *Every Twelve Seconds* jest tego przykładem (Pachirat 2011). Nie zdradzając swojej tożsamości, Pachirat zatrudnił się na 5 miesięcy w ubojni, w której co 12 sekund zabija się krowę, dwa i pół tysiąca sztuk dziennie. W swojej książce, trudnej do przeczytania ze spokojem, opowiada nie tylko o wyzysku zwierząt przez człowieka, ale również o wyzysku człowieka przez system – przemysł, który za jedyny wyznacznik dobrej pracy stawia sobie liczbę zabitych zwierząt i ilość opakowanego mięsa. Trudno nie odnieść wrażenia, że w ubojni „nikt nie jest normalny”, a także nie nabrać przekonania, że codziennie wykonywane czynności będą miały negatywny wpływ na psychikę pracujących tam ludzi.

Pachirat pisze o chowie przemysłowym, jednak głośna historia hodowcy zwierząt Boba Comisa sugeruje, że tzw. humanitarna hodowla również może mieć negatywny wpływ na życie człowieka. Comis założył farmę Stony Brook Farm, w której przez wiele lat hodował świnie w najlepszych z możliwych dla nich warunków. Przebywając codziennie ze świniami zaobserwował, jak są inteligentne i miłe. W końcu doszedł do wniosku, że jest „właścicielem niewolników i mordercą” i robi coś naprawdę złego. W jednym z wywiadów opisuje poczucie ogromnego dysonansu moralnego:

Hodowcy trzody oszukują swoje zwierzęta. Jesteśmy dla nich mili i zajmujemy się nimi dobrze przez miesiące, nawet lata. Zwierzęta uczą się nas akceptować, zaczynają nas lubić. Ale my ostatecznie eksploatujemy je, wykorzystujemy ich zaufanie, aby je oszukać i poprowadzić na śmierć.

Comis niedawno postanowił zostać wegetarianinem, zamknął hodowlę świń i teraz uprawia na swojej farmie rośliny.

W końcu praktyka życia podpowiada nam, że możemy się mylić w naszych sądach i powinniśmy wziąć pod uwagę ryzyko naszej pomyłki. Dan Moller w swoim artykule *Abortion and Moral Risk* (Moller 2011) wskazuje, że przy podejmowaniu decyzji moralnych nie powinniśmy ograniczać się wyłącznie do wyboru przekonujących nas argumentów filozoficznych. Musimy wziąć pod uwagę również ryzyko, jakie niesłoby za sobą działanie wynikające z przyjęcia owej argumentacji w sytuacji, gdyby była ona błędna. W naszym przypadku, przyjmijmy, że A oznacza zbiór argumentów za powstrzymaniem się od jedzenia mięsa, natomiast B – zbiór argumentów dopuszczających jedzenie mięsa pozyskiwanego z tzw. chowu humanitarnego. Przyjmijmy również, że jesteśmy zwolennikami poglądu całkowitego i nie jesteśmy przekonani, że jest coś złego w zabijaniu krów, świń czy kur, gdy zwierzęta te mają dobre życie. Jesteśmy zatem „piewcami” argumentów z grupy B. Moller zaleca nam teraz przyjrzeć się ryzyku, jakie niesłoby za sobą „bycie w błędzie” co do argumentów obu grup. Jeśli mylilibyśmy się w sprawie argumentów z grupy B, tzn. jeśliby się okazało, że zwierzęta są istotami, których nie wolno nam zabijać dla pokarmu, są niezastępowalne, przyjmując argumenty z grupy B i jedząc zwierzęta czynilibyśmy coś naprawdę złego. Jeśli jednak mylilibyśmy się co do argumentów z grupy A, tzn. okazałoby się, że zwierzęta nie są podmiotami moralnymi, są zastępowalne i możemy je zjadać, nasze działanie oparte o argumenty z grupy A wyrządziłoby mniejszą krzywdę (Moller 2011).

## Podsumowanie

Czasem trudno jest być filozofem. Chcąc zachować rygor myślenia, wkleamy się w dylematy, których wolelibyśmy uniknąć. Filozoficzne argumenty mają bowiem moc sprawczą w świecie realnym. Być może jednak konsekwentny utilitaryzm jest w stanie poradzić sobie z częścią takich dylematów, właśnie dlatego, że może wziąć pod uwagę konsekwencje na różnych poziomach: zarówno rozumowania filozoficznego, jak i działania praktycznego.

Z drugiej strony, trzeba jasno podkreślić, że choć Sidgwick, Singer i Parfit to utilitaryści, problem populacji nie dotyczy wyłącznie utilitarystów, czy szerzej, tylko konsekwencjalistów. Można zrezygnować z zasady maksymalizacji szczęścia i wciąż zastanawiać się, ilu istotom zdolnym do przeżywania szczęścia powinniśmy pozwolić żyć i jak wielkie, bądź małe, to szczęście miałyby być, by czyjeś życie móc nazwać wartym życia. Choć w czasach Sidgwicka nie istniał jeszcze problem zwiększającej się populacji i Sidgwick mógł traktować swoje rozważania czysto teoretycznie, w chwili obecnej nieod-

powiedzialnym byłoby niezastanawianie się nad praktycznymi konsekwencjami przyrostu naturalnego zarówno ludzi, jak i zwierząt hodowlanych, który może prowadzić do zanieczyszczenia planety, wykorzystania zasobów naturalnych, głodu na świecie, czy w konsekwencji unicestwienia naszego gatunku. To właśnie takie praktyczne konsekwencje naszych rozwiązań filozoficznych muszą być wzięte pod uwagę.

## Bibliografia

- Feldman F. (2004), *Pleasure and the Good Life*, Oxford: Clarendon Press.
- Hursthouse R. (2006), *Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals*, w: J. Welchman (red.), *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Theory*, Hackett Publishing Company, s. 136–155.
- Korsgaard K. (2015), *A Kantian Case for Animal Rights*, w: T. Visak, R. Garner (red.), *The Ethics of Killing Animals*, Nowy Jork: Oxford University Press [w druku]; <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Animal.Rights.pdf>.
- Lazari-Radek K. de, Singer P. (2014), *The Point of View of the Universe*, Oxford: Oxford University Press.
- Moller D. (2011), *Abortion and Moral Risk*, „Philosophy” 86, s. 425–443.
- Narvason J. (1973), *Moral Problem of Population*, „The Monist” 57, 7 (1), s. 62–86.
- Pachirat T. (2011), *Every Twelve Seconds*, Yale University Press.
- Parfit D. (1986), *Overpopulation and the Quality of Life*, w: P. Singer (red.), *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, s. 145–164.
- Parfit D. (2012), *Racje i osoby*, przeł. W.M. Hensel, M. Warchala, Warszawa: PWN.
- Sidgwick H. (1907), *The Methods of Ethics*, 7 ed., Londyn: Macmillan.
- Singer P. (2012), *Etyka a to, co jemy*, przeł. E. de Lazari, Warszawa: Czarna Owca.
- Singer P. (2003), *Etyka praktyczna*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Singer P. (2015), *Afterwards*, w: T. Visak, R. Garner (red.), *The Ethics of Killing Animals*, Nowy Jork: Oxford University Press [w druku].
- Tucker C., MacDonald C. (2004), *Beastly Contractarianism? A Contractarian Analysis of the Possibility of Animal Rights*, „Essays in Philosophy”, vol. 5/2, Article 31.
- Visak T. (2015), *Do utilitarians need to accept the replaceability argument*, w: T. Visak, R. Garner (red.), *The Ethics of Killing Animals*, Nowy Jork: Oxford University Press [w druku].

## Streszczenie

Zadaniem niniejszych rozważań jest przedstawienie „problemu populacji” Dereka Parfita oraz konsekwencji możliwych rozwiązań, a następnie pokazanie, w jaki sposób problem ten komplikuje dyskusję dotyczącą naszych obowiązków względem zwierząt. Może się okazać, że analityczne założenia utylitaryzmu nie wystarczają, by odrzucić pomysł uśmiercania szczęśliwych zwierząt na nasz pokarm. Na końcu zostaje zaproponowane rozwiązanie, które poprzez odejście od tradycji filozofii teoretycznej pozwala przyjąć wnioski bliższe, jak się zdaje, intuicjom moralnym wegetarian. Wykorzystana zostaje w tym celu pewna cecha niektórych teorii konsekwencjalistycznych, tj. ich częściowe „podważanie się”.